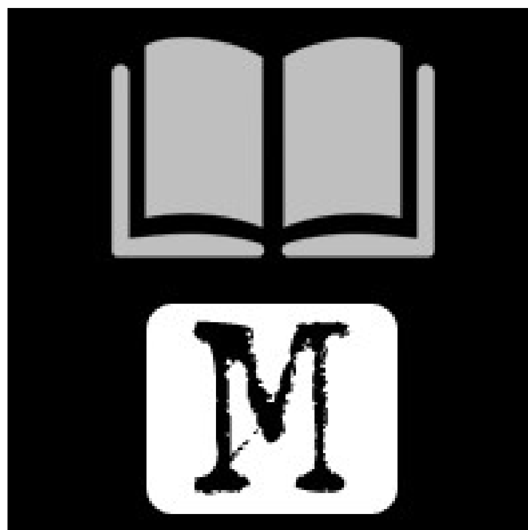
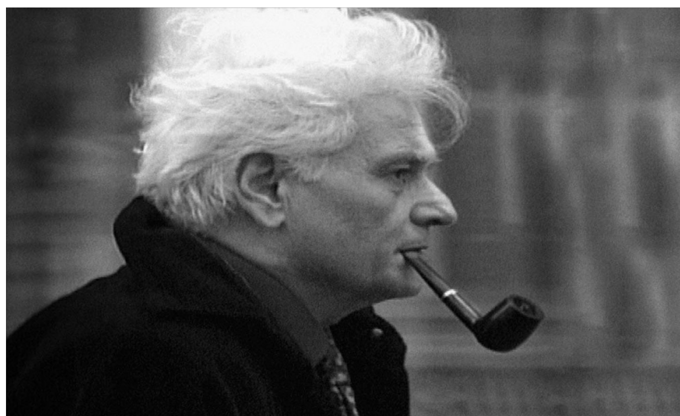
1930-2004

JACQUES DERRIDA



Coleção Jacques Derrida



Outros Títulos da Coleção Jacques Derrida

A Escritura e Diferença
A Farmacia de Platão
A Voz e o Fenômeno
Adeus a Emmanuel Lévinas
Gramatologia
Khôra
O Animal que Logo Sou
Margens da Filosofia

Resumo / Résumé

Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento

Texto pronunciado por Jacques Derrida durante o seminário "*Dire l'événement, est-ce possible?*", em 1º de abril de 1997, no Centro Canadense de Arquitetura. Reunido hoje no livro homônimo que reproduz três textos (dois comentados por Derrida aqui, de Soussana e de Nouss, e esse que agora se apresenta). Nesse texto, Derrida discute os principais temas de seu pensamento jogando com a relação entre acontecimento e dizer, possibilidade e impossibilidade, perdão e dom, hospitalidade. Enquanto pensamento do impossível, a desconstrução acaba por tornar-se uma afirmação performativa.

Palavras-chave: acontecimento, dizer, dom, perdão, hospitalidade.

Une certaine possibilité impossible de dire l'événement

Texte de Jacques Derrida prononcé au cours du séminaire «Dire l'événement, est-ce possible?», le 1er Avril 1997, au Centre Canadien d'Architecture. Dans ce texte, Derrida aborde les principaux thèmes de sa pensée en jouant avec la relation entre l'événement et dire, la possibilité et l'impossibilité, le pardon et le don, l'hospitalité. Alors que penser de l'impossible, la déconstruction se révèle devenir un énoncé performatif.

Mots-clés: événement, dire, don, pardon, hospitalité.

Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento*

Jacques Derrida

[*A primeira abertura do seminário acaba de se concluir com a palestra "Do acontecimento desde a noite"*.]

Obrigado. Eu os asseguro, o que vou dizer será muito mais desprovido e exposto que a bela conferência de Gad Soussana. Vou, antes de balbuciar algumas palavras, associar-me aos agradecimentos que já foram expressos e dizer a Phyllis Lambert[1], e a todos nossos anfitriões, como sou grato pela hospitalidade com a qual sou honrado. Foi acordado entre nós muito pouca coisa, mas que em todo caso tentarei dizer algumas palavras após Gad Soussana, que passarei a fala a Alexis Nouss e que em seguida a retomarei de modo um pouco mais durável. Vou tentar saldar nesse primeiro momento com palavras prometidas para dizer coisas muito simples.

Convém lembrar que um acontecimento supõe a surpresa, a exposição, o inantecipável e que nós estávamos acordados ao menos disso entre nós, que o título da sessão, da discussão, seria escolhido pelos amigos que me cercam. Aproveito dessa ocasião para dizer também que é à título de amizade que pensei dever aceitar me expor assim, de amizade não somente por esses que me cercam, mas

* Texto pronunciado por Jacques Derrida durante o seminário "*Dire l'événement, est-ce possible?*", em 1º de abril de 1997, no Centro Canadense de Arquitetura. Reunido hoje no livro homônimo que reproduz três textos (dois comentados por Derrida aqui, de Soussana e de Nouss, e esse que agora se apresenta), © Editions l'Harmattan, em 2001. (N. de T.).

[1] Phyllis Lambert fundou o Centro Canadense de Arquitetura.

por meus amigos do Quebec; alguns que não encontro há muito tempo, estão aqui na sala, eu os cumprimento. Queria que esse encontro aberto, improvisado em larga medida, fosse assim inscrito sob o signo do acontecimento de amizade. O que supõe a amizade claro, mas também a surpresa e o inantecipável. Ficou entendido que o título seria escolhido por Gad Soussana e Alexis Nouss e que eu tentaria para melhor ou para pior expor aí não respostas, mas reflexões improvisadas. É evidente que se há acontecimento, é necessário que não seja nunca predito, programado, nem mesmo decidido.

Aqui, trata-se simplesmente de um pretexto para falar conjuntamente, talvez falar para nada dizer, falar, dirigir-se ao outro lá onde o que se diz conta menos que o fato que se fala ao outro. A frase que constitui a questão e que faz título "Dizer o acontecimento, é possível?" é uma questão. Ela tem a forma de uma questão. É uma questão em cinco ou seis palavras. Há um substantivo, o acontecimento, há dois verbos, dizer e "é" ["*est-ce que*"]; "é" ["*est-ce*"], esse não é qualquer verbo, qualquer modo; e depois há um adjetivo, "possível": "é possível?". Minha primeira inquietude concernia à questão de saber sobre qual dessas palavras focar a insistência. Antes mesmo de me perguntar se há ou não acontecimentos indecidíveis – e durante sua bela reflexão sobre Rilke, Gad Soussana nos disse muito sobre esse tema – logo, antes mesmo de me perguntar isso no "discurso sem arte e feito com as primeiras palavras vindas" que define minha condição, eu me perguntava se a primeira coisa dessa frase sobre a qual era preciso focar a questão, não era justamente a questão. Do fato que se trata justamente da questão, da modalidade questionante dessa frase. Aqui, vou ser muito breve. Não vou abrir senão uma ou duas avenidas e me engajarei nisso apenas depois que Alexis Nouss tiver falado.

Há duas direções nessa frase, "Dizer o acontecimento, é possível?". Esse ponto de interrogação eu o percebo na abertura de duas possibilidades. De um lado, essa da filosofia. Nós estamos aqui em um lugar dedicado à arquitetura e vocês sabem quais são as afinidades desde sempre entre a arquitetura, a arquitetônica e a filosofia. A questão foi há muito determinada, desde sempre provavelmente, como a própria atitude filosófica. Uma questão como "Dizer o acontecimento, é possível?", nos instala verdadeiramente em uma atitude filosófica. Estamos falando de filósofos. Somente um filósofo, que seja filósofo de profissão ou não, pode colocar uma tal questão, esperando que alguém aí irá atentar-se.

"Dizer o acontecimento, é possível?". Então à questão, o que eu quero responder, é "sim" simplesmente. Não "sim" o acontecimento, "sim" dizer o acontecimento é possível; eu quero dizê-los "sim" em sinal de agradecimento primeiramente. A filosofia pensou-se sempre ela mesma como arte, experiência, história da questão. Os filósofos, mesmo quando eles não estão de acordo sobre nada, ao fim dizem: "sim, mas enfim nós somos pessoas que colocamos questões; estejamos ao menos de acordo com isso, nós queremos manter a oportunidade da questão". Isso começou com Platão até precisamente um certo Heidegger, mas há outros também em nosso tempo que tenham refletido sobre o

fato que antes da questão – o "antes" aqui não é cronológico, é um "antes" antes do tempo –, logo, que antes da questão, havia uma possibilidade que era essa de um certo "sim", de uma certa aquiescência. Heidegger à sua maneira disse um dia, muito tarde em sua vida, que se ele tivesse dito primeiramente que o questionamento (*Fragen*) ou a questão (*Frage*) era a piedade do pensamento (*Frömmigkeit des Denkens*), pois então deveria ter dito, sem se contradizer, que "antes" da questão, havia o que ele chama aquiescência (*Zusage*). Uma espécie de consentimento, de afirmação. Não a afirmação dogmática que resiste à questão. Mas "sim" para que uma questão se coloque, para que uma questão se dirija a alguém, para que eu fale a vocês, porque eu disse que no fundo, eu estou aqui para falar a vocês, para dirigir a fala mesmo se for para nada dizer. Quando a gente se dirige a alguém, seja para lhe direcionar uma questão, é preciso, antes da questão, que haja uma aquiescência, a saber "eu te falo, sim, sim, bem-vindo, eu te falo, estou aqui, tu estás aqui, olá!". Esse "sim" antes da questão, de um "antes" que não é lógico ou cronológico, habita a própria questão, esse "sim", não é questionante. Há então no âmago da questão um certo "sim", um "sim" à, um "sim" ao outro que não é talvez sem relação a um "sim" ao acontecimento, isto é, um "sim" ao que vem, ao deixar-vir. O acontecimento é também o que vem, o que chega[2]. Vamos refalar hoje muito do acontecimento como o que vem ou o que chega. Há um "sim" ao acontecimento ou ao outro, ou ao acontecimento como outro ou vindo do outro, no qual se pode perguntar-se se justamente isso se diz, se esse "sim" se diz ou não. Há então, entre todas as pessoas que falaram desse "sim" originário, Lévinas e Rosenzweig.

Rosenzweig dizia que o "sim" é um palavra arqui originária; mesmo ali onde o "sim" não é pronunciado, há um "sim". Há um "sim" silencioso ou indecidível que se deve escutar em toda frase. Uma frase começa por dizer "sim". Mesmo as frases mais negativas, mais críticas, mais destrutivas implicam esse "sim". Gostaria então de suspender o ponto de interrogação dessa questão "Dizer o acontecimento, é possível?" nesse "sim", na oportunidade ou na ameaça, aliás, desse "sim". Um primeiro "sim" e um depois um outro "sim"; eu, de minha parte, estou, mas não quero falar de mim essa noite, muito mais interessado e tentei interpretar essa *Zusage* de Heidegger. Engajei-me bastante na questão desse "sim", desse "sim" antes, antes do "não" de certa forma. Gostaria de fazer uma outra referência para falar de um outro "sim à", que ouço ressoar da parte de Lévinas do qual vocês também falaram. É também

---

[2] Derrida propõe durante todo o texto uma série de construções retóricas acerca da própria ideia de acontecimento. Aqui, o autor utiliza a expressão "*ce qui arrive*", que pode indicar, idiomaticamente, "o que ocorre", "o que acontece". A preferência da tradução, no entanto, pela manutenção de "o que chega" se dá por outros elementos, igualmente importantes na argumentação, com o verbo *arriver* (chegar) – e sua substantivação, por *arrivant* – que confere o grau de surpresa, eventualidade, acontecimento ao acontecimento. A mesma dinâmica irá se operar, mais à frente, com o "*avoir lieu*", que também pode significar "ocorrer", "acontecer", ou simplesmente produzir-se como um fenômeno, no espaço. (N. de T.).

para fazer eco ao que disseram que me refiro a Lévinas. Lévinas, vou ser obrigado a ir muito depressa – nós vamos muito depressa por definição, aliás o acontecimento é o que vai muito depressa, não há acontecimento senão lá onde isso não espera, onde não se pode mais esperar, onde a vinda do que chega interrompe a espera; logo, é preciso ir muito depressa –, Lévinas, durante muito tempo, definiu a origem da ética como face a face com o outro, em uma situação quase dual.

Vocês falaram agora mesmo de uma belíssima frase de Hegel, evocando o abismo de olhares que se cruzam quando eu vejo o outro me ver, quando o olho do outro não é mais somente um olho visível, mas um olho vidente, e que estou cego ao olho vidente do outro. Lévinas, quanto a ele, define a relação com a ética como face a face com o outro e depois ficou bem acordado que no duelo ético do face a face com o outro, o terço estava ali. E o terço não é alguém, um terceiro, um *terstis*, uma testemunha que vem se juntar ao duelo. O terço está sempre já ali no duelo, no face a face. Lévinas diz que esse terço, a vinda sempre já chegada desse terço, é a origem ou antes o nascimento da questão. É com o terço que o apelo à justiça aparece como questão. O terço, é esse que me questiona no face a face, que de repente me faz sentir que a ética como face a face arrisca de ser injusta se não tenho em conta o terço que é o outro do outro. A questão, o nascimento da questão não faz senão um, segundo Lévinas, com o que me coloca em questão na justiça, e o "sim" ao outro está implicado no nascimento da questão como justiça. Gostaria que daqui a pouco, quando refalaremos do acontecimento e nós nos perguntaremos se o dizer isso é possível, que essa evocação da questão do terço e da justiça não esteja ausente. Logo, eu me perguntava sobre o que focar a insistência nessa frase "Dizer o acontecimento, é possível?". Acabo de dizer sobre nenhuma palavra, somente sobre o ponto de interrogação, sobre a modalidade da frase: é uma questão; o que quer dizer uma questão? Qual é a relação entre a questão e o "sim"? mas se eu devo dizer algo mais, isto é não me contentar em insistir sobre o suspenso de um ponto de interrogação, é preciso que escolha uma palavra nessa frase, e eu disse que havia cinco ou seis palavras, se desprezarmos os artigos, um substantivo, dois verbos e um adjetivo.

Há sempre quando uma questão se dirige a alguém, vocês os sublinharam bem fortemente, o risco que a resposta esteja já insinuada na forma mesma da questão. Há uma violência nesse sentido da questão, uma vez que ela se impõe antecipadamente, que ela pré-impõe uma resposta possível. A justiça implica que esse a quem se coloca uma questão a devolva e pergunte ao outro: "o que queres tu dizer, antes de responder, eu quero saber o que tu queres dizer, o que tua questão quer dizer?". Isso supõe que se faça mais de uma frase, que se enquadre a questão e ali vocês veem que minha improvisação está fortemente enquadrada por amigos que prepararam, eles, seus discursos. "O que é que tu queres dizer?", é isso no fundo que eu os pergunto.

Eles me trouxeram aqui para falar disso, "o que é que eles querem dizer?". E eu, eu anuncio o que eu vou fazer ali. Vou me interessar a todas essas palavras, claro, quando retomar a palavra, mas escolhi, daqui a pouco retornarei, acentuar o mais insistentemente na palavra "possível". Logo falar-se-á de "dizer", do "acontecimento", do "é", mas sobretudo de "possível" que converterei muito depressa em "impossível". Direi, tentarei mostrar daqui a pouco em que a impossibilidade, uma certa impossibilidade de dizer o acontecimento ou uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento, nos obriga a pensar de outro modo, não somente o que quer dizer *possível* na história da filosofia. Dito de outro modo, tentarei explicar por que e como eu ouço a palavra "possível" nessa frase na qual esse "possível" não é simplesmente "diferente de" ou o "contrário de" "impossível", por que aqui "possível" e "impossível" querem dizer o mesmo. Mas aí eu os peço que esperem um pouquinho e tentarei essa explicação daqui a pouco.

[*"Fala sem voz" acaba de ser pronunciada por Alexis Nouss, marcando a segunda abertura da questão do seminário.*]

Não lhes surpreenderia dizendo-lhes que me sinto muito desprovido, depois de uma outra conferência tão intimidante e bela. No tempo que me resta, é preciso que não seja o último a falar. Chama-se a isso também "seminário", isto é que é preciso que nós reservemos o tempo das questões para ser, como se diz, "interativo". Ainda que tudo tenha sido dito, no tempo de um pós-escrito eu vou acrescentar algo se vocês me permitirem. Sou muito grato pelo que vocês disseram. Os nomes de alguns que foram pronunciados aqui devem velar sobre uma reflexão do dizer e do acontecimento: aliás, penso após Rilke, a Celan, e a alguns de meus amigos mortos ou vivos, Deleuze, Barthes, Sarah Kofman, fiquei muito emocionado que vocês os nomearam, Blanchot também.

Vou agora retornar a uma improvisação prosaica, me perdoem, por tentar me apressar em direção à questão que foi já muito sobre-elaborada por meus predecessores. Disse que havia várias direções para abrir, após a questão "Dizer o acontecimento, é possível?". Falei da própria questão, do ponto de interrogação, da modalidade questionante. Gostaria agora de falar disso que "dizer" pode querer dizer tratando-se do acontecimento. Há ao menos duas maneiras de determinar o dizer quanto ao acontecimento. Ao menos duas. Dizer, isso poder querer dizer falar – há uma fala sem voz, há também uma fala sem dizer ou um dizer sem fala? –, enunciar, se referir a, nomear, descrever, dar a saber, informar. De fato, a primeira modalidade ou determinação do dizer é um dizer de saber: dizer o que é. Dizer o acontecimento é também dizer o que chega e tentar dizer o que é presentemente e se passa presentemente, logo dizer o que é, o que vem, o que chega, o que se passa. É um dizer que é próximo do saber

e da informação, do enunciado que diz alguma coisa de alguma coisa. E depois, há um dizer que *faz dizendo*, um dizer que faz, que opera. Esta manhã, assistia televisão – vou falar da televisão, das informações, porque se trata também da questão da informação, do saber como informação – assistindo certo programa quebequense, caí em uma pequena série sobre René Levesque, um documento de arquivo, sinopse, onde se via a escalada de René Levesque, sua ação e seu fracasso relativo, e o que se passou antes e depois do fracasso. A fórmula do jornalista ou da pessoa que apresentava a emissão era: "após ter ocorrido o acontecimento, René Levesque devia comentar o acontecimento". Quando ele se aposentou, ele falou sobre o acontecimento, enquanto que antes ele o tinha feito notadamente por sua fala. E como vocês o sabem (eu não quero lhes dar aula sobre o constativo e o performativo), há uma fala que se chama *constativa*, que é teórica, que consiste em dizer o que é, a descrever ou a constatar o que é, e há uma fala que se chama *performativa* e que faz falando. Quando prometo, por exemplo, eu não digo um acontecimento, eu faço o acontecimento por meu engajamento, eu prometo ou eu digo. Eu digo "sim", comecei por "sim" agora mesmo. O "sim" é performativo. É o exemplo do casamento que se cita sempre quando se fala do performativo: "Tomai-vos por esposo, por esposa X...? – Sim". O "sim" não diz o acontecimento, faz o acontecimento, constitui o acontecimento. É uma fala-acontecimento, é um dizer-acontecimento.

Há aí duas grandes direções clássicas. Mesmo se (como é meu caso) não se subscreve até o fundo essa oposição que é agora canônica, pode-se em todo caso, em um primeiro momento, dar-lhe crédito por tentar colocar um pouco de ordem nas questões que nós temos que tratar. Tomemos em primeiro lugar o dizer em sua função de saber, de constatação, de informação.

Dizer o acontecimento é dizer o que é, logo as coisas tais quais elas se apresentam, os acontecimentos históricos tais quais eles tiveram lugar e é a questão da informação. Como vocês o sugeriram muito bem agora mesmo, vocês mesmos o demonstraram, parece que esse dizer o acontecimento como enunciado de saber ou de informação, dizer cognitivo de certo modo, de descrição, esse dizer do acontecimento é de uma forma sempre problemática porque, em razão de sua estrutura de dizer, o dizer vem após o acontecimento. De outro lado, por causa do fato que, como dizer e portanto estrutura da linguagem, ele está condenado a uma certa generalidade, uma certa iterabilidade, uma certa repetitividade, carece sempre da singularidade do acontecimento. Um dos traços do acontecimento não é somente que ele venha como o que é imprevisível, o que vem decifrar o curso ordinário da história, mas é também que ele é absolutamente singular. Ora, o dizer do acontecimento, o dizer de saber quanto ao acontecimento carece de certa forma *a priori*, desde a partida, a singularidade do acontecimento pelo simples fato que ele vem depois e que ele perde a singularidade em uma generalidade. Mas é ainda mais grave se se quer ainda ser sensível às dimensões políticas, e vocês a lembraram ambos de modo muito

grave, quando se fala do dizer do acontecimento sob a forma da informação. A primeira imagem que vem à mente quanto ao dizer do acontecimento é o que se desdobra há muito tempo, mas em particular na modernidade como relação de acontecimentos, a informação. A televisão, o rádio, os jornais, nos trazem os acontecimentos, nos dizem o que se passou ou o que está se passando agora mesmo. Tem--se a impressão que o desdobramento, os progressos extraordinários das máquinas de informação, das máquinas próprias a dizer o acontecimento deveriam de certa forma aumentar os poderes da fala quanto ao acontecimento, esse da fala da informação. Ora, me lembraria de uma palavra – e é uma evidência –, que esse pretenso dizer do acontecimento, e mesmo essa mostragem do acontecimento não está nunca naturalmente à medida do acontecimento, não é nunca confiável *a priori*.

Na medida em que se desenvolve a capacidade de dizer imediatamente, de mostrar imediatamente o acontecimento, sabe-se que a técnica do dizer e do mostrar intervém e interpreta, seleciona, filtra e consequentemente faz o acontecimento. Quando se pretende hoje nos mostrar "*live*", ao vivo, o que se passa, o acontecimento que teve lugar na Guerra do Golfo, sabe-se que tão diretos, tão aparentemente imediatos quanto sejam o discurso e a imagem, técnicas extremamente sofisticadas de captura, de projeção e de filtragem da imagem permitem em um segundo enquadrar, selecionar, interpretar e fazer com que o que nos é mostrado ao vivo seja já, não um dizer ou um mostrar do acontecimento, mas uma produção do acontecimento. Uma interpretação faz o que ela diz, enquanto ela pretende simplesmente enunciar, mostrar e ensinar; de fato, ela produz, ela é já de uma certa maneira performativa. De modo naturalmente não dito, não confessado, não declarado, faz-se passar um dizer do acontecimento, um dizer que faz o acontecimento por um dizer do acontecimento. A vigilância política que nos apela consiste evidentemente em organizar um conhecimento crítico de todos os aparelhos que pretendem *dizer* o acontecimento ali onde se *faz* o acontecimento, onde se o interpreta e onde se o produz.

Essa vigilância crítica com respeito a todas essas modalidades do dizer-o-acontecimento não deve se tratar somente de trabalhos técnicos em estúdios onde se sabe que há vinte e cinco câmeras e que em um segundo se pode enquadrar uma imagem, pedir aos jornalistas para captarem mais isto que aquilo. Nossa vigilância deve se direcionar também às enormes máquinas de informação, de apropriação de canais televisuais. Essas apropriações não são somente nacionais. Elas são internacionais, transestáticas e dominam assim o dizer do acontecimento, elas concentram seus poderes em lugares que devemos aprender a analisar, seja para constatar ou transformar da nossa parte. Temos aí um enorme campo de análise e de crítica quanto a esse dizer que faz o acontecimento, lá onde ele pretende simplesmente o enunciar, o descrever ou o referir. Um fazer o acontecimento se substitui clandestinamente por um dizer o acontecimento. Isso nos coloca evidentemente na via dessa outra di-

mensão do dizer o acontecimento que, ela, se anuncia como propriamente performativa: todos esses modos de falas nos quais falar não consiste em fazer saber, em referir algo, em relatar, em descrever, em constatar, mas em fazer chegar pela fala. Então poder-se-ia dar um grande número de exemplos. Entende-se que devemos discutir, não quero manter a fala muito mais tempo; vou simplesmente indicar alguns pontos de referência para uma análise possível desse *dizer o acontecimento* que consiste *em fazer o acontecimento*, em fazer chegar e na impossibilidade que se aloja nessa possibilidade.

Tomemos três ou quatro exemplos. Tomemos o exemplo da confidência: uma confidência não consiste simplesmente em dizer o que se passou. Se por exemplo eu cometi um crime, o fato de ir dizer à polícia "eu cometi um crime", não constitui em si uma confidência. Isso apenas se torna uma confidência quando, além da operação que consiste em fazer saber, eu confesse que eu sou culpado. Dito de outro modo, na confidência, não há simplesmente um fazer-saber o que se passou; posso muito bem informar alguém de uma falha, sem me declarar culpado. Na confidência, há algo outro que o fazer-saber, que o dizer constativo ou cognitivo do acontecimento. Há uma transformação de minha relação a outrem, na qual eu me apresento como culpado e digo: "eu sou culpado, não somente eu te informo isso, mas eu declaro que eu sou culpado disso". Santo Agostinho, em suas *Confissões*, perguntava a Deus, "por que se Tu sabes tudo, tenho então que me confessar a Ti? Tu sabes todas minhas falhas, Tu és onisciente". Dito de outro modo, a confissão [*confession*], a confidência [*aveu*] não consiste em informar a Deus o que Ele sabe. Não se trata de um enunciado de saber que informaria Deus de meus pecados. Trata-se, na confissão [*confession*], de transformar minha relação com o outro, de me transformar a mim-mesmo confessando minha culpabilidade. Dito de outro modo, na confidência [*aveu*], há um dizer do acontecimento, daquilo que se passou, que produz uma transformação, que produz um outro acontecimento e que não é simplesmente um dizer de saber. Cada vez que o *dizer-o-acontecimento* transborda essa dimensão de informação, de saber, de cognição, esse *dizer-o-acontecimento* se engaja na noite – vocês falaram muito da noite –, na noite de um não-saber, de algo que não é simplesmente ignorância, mas de uma ordem que não pertence mais à ordem do saber. Um não-saber que não é uma deficiência, que não é simplesmente obscurantismo, ignorância, não-ciência. É simplesmente algo que é heterogêneo ao saber. Um *dizer-o-acontecimento*, um dizer que faz o acontecimento para além do saber. Esse dizer, reencontramo-lo em muitas experiências nas quais finalmente a possibilidade que advém este ou aquele acontecimento se anuncia como impossível.

Vou tomar alguns exemplos. Alguns dentre eles me ativeram em alguns textos publicados e outros não. Tomo o exemplo do dom. O dom deveria ser um acontecimento. Ele deve chegar como uma surpresa vinda de outro ou vinda ao outro, ele deve transbordar o círculo econômico da troca. Para

que um dom seja possível, para que um acontecimento de dom seja possível, é preciso de certa forma que ele se anuncie como impossível. Por quê? Se eu dou ao outro em agradecimento, em troca, o dom não tem lugar. Se, de outro lado, eu espero do outro que ele me agradeça, que ele reconheça meu dom e que de uma maneira ou de outra, simbolicamente ou materialmente ou fisicamente, ele me restitua em troca algo, não há dom, não mais. Mesmo se o agradecimento é puramente simbólico, o agradecimento anula o dom. É preciso que o dom se coloque para além do agradecimento. É preciso mesmo de uma certa maneira que o outro não saiba que eu dê a ele para que ele possa receber, porque desde que ele saiba, ele está no círculo do agradecimento e da gratidão, ele anula o dom. Do mesmo modo, é necessário no limite que eu mesmo não saiba que eu dou. Se eu sei que dou, eu me digo "eis eu dou, eu oferto um presente", – e vocês viram o elo que há entre presente e acontecimento – eu oferto um presente. Se eu me apresento como doador, eu me felicito já a mim mesmo, eu me agradeço, eu me gratifico a mim mesmo do dom e, por conseguinte, a simples consciência do dom anula o dom. Seria suficiente que o dom se apresente como dom ao outro ou a mim mesmo, que ele se apresente como tal seja como donatário, seja como doador, para que o dom seja imediatamente anulado. O que quer dizer, para ir muito depressa, que o dom como dom não é possível senão ali onde ele parece impossível. É preciso que o dom não apareça como tal para que ele tenha lugar. Mas nunca se saberá se ele tem lugar. Nunca ninguém poderia dizer, com um critério de conhecimento satisfatório, "tal dom teve lugar", ou então "eu dei", "eu recebi". Então o dom, se o há, se ele é possível, deve aparecer como impossível. E dar, por conseguinte, é fazer o impossível. O acontecimento do dom não deve poder ser dito; desde que se o diz, se o destrói. Dito de outro modo, a medida da possibilidade do acontecimento é dada por sua impossibilidade. O dom é impossível, e ele não pode ser possível senão como impossível. Não há acontecimento mais acontecimental que um dom que rompe a troca, o curso da história, o círculo da economia. Não há possibilidade de dom que não se apresente como não se apresentando, é o próprio impossível.

Tomem uma palavra muito próxima do dom, o perdão. O perdão é também um dom. Se eu perdoo somente o que é perdoável, eu não perdoo nada. Alguém cometeu um erro, uma ofensa ou um dos crimes abomináveis que foram evocados agora mesmo, os campos, um crime sem medida foi cometido. Eu não posso perdoá-los. Se eu perdoo o que é apenas venial, isto é desculpável, perdoável, falta leve, falta medida e mensurável, determinada ou limitada, nesse momento, eu não perdoo nada. Se eu perdoo porque é perdoável, por que é fácil de perdoar, eu não perdoo. Logo não posso perdoar, se perdoasse, senão ali onde há o imperdoável. Ali onde não é possível perdoar. Dito de outro modo, o perdão, se o há, deve perdoar o que é imperdoável, do contrário não é um perdão. O perdão, se ele é possível, não pode advir senão como impossível. Mas essa impossibilidade aqui não é simplesmente

negativa. Isso quer dizer que é preciso fazer o impossível. O acontecimento, se o há, consiste em fazer o impossível. Mas quando alguém faz o impossível, se alguém faz o impossível, ninguém, a começar pelo autor dessa ação, pode estar na medida de ajustar um dizer teórico, assegurado de si mesmo, a esse acontecimento e dizer: "isso teve lugar" ou "o perdão teve lugar" ou "perdoei". Uma frase tal como "eu perdoo" ou "eu perdoei" é absurda, e antes de tudo, ela é obscena. Como posso eu estar certo que tenho o direito de perdoar e que perdoei efetivamente, em vez de ter esquecido, negligenciado, reduzido o imperdoável a um erro perdoável? Eu não devo poder dizer "eu perdoo", e nem mesmo deveria poder dizer "eu dou". São frases impossíveis. Eu posso sempre as dizer, mas quando eu as digo, eu traio mesmo o que gostaria de dizer. Não digo nada. Não deveria nunca poder dizer "eu dou" ou "eu perdoo". Logo, o dom ou o perdão, se os há, devem se anunciar como impossíveis e devem desafiar todos dizeres teóricos, cognitivos, todos julgamentos do tipo: "isso é aquilo", julgamento de tipo "o perdão é", "eu sou perdoador", "o dom é dado".

Tomo um outro exemplo que eu tinha outrora ensaiado desenvolver sobre o tema da invenção. Estamos aqui em um lugar de criação, de arte, de invenção. A invenção é um acontecimento; aliás, as próprias palavras o indicam. Trata-se de encontrar, de fazer vir, de fazer advir o que não estava ainda aqui. A invenção, se ela é possível, não é uma invenção. O que isso quer dizer? Vocês viram que me aproximo dessa questão do possível, que é a questão que nos reúne aqui. Se posso inventar o que eu invento, se eu sou capaz de inventar o que invento, isso quer dizer que a invenção segue de certa forma uma potencialidade, um poder que está em mim, também isso não traz nada de novo. Isso não faz acontecimento. Eu sou capaz de fazer chegar isso e por conseguinte, o acontecimento, o que chega ali, não interrompe nada, não é uma surpresa absoluta. Do mesmo modo quando eu posso dar: se eu dou o que posso dar, se eu dou o que tenho e que posso dar, eu não dou. Um rico que dá o que ele tem, ele não dá. É preciso como dizem Plotino, Heidegger e Lacan, dar o que não se tem. Se se dá o que se tem, não se dá. Do mesmo modo, se eu invento o que posso inventar, o que me é possível inventar, não invento. Do mesmo modo, em uma análise epistemológica, ou da história das ciências e das técnicas, quando se analisa um campo no qual uma invenção é possível, uma invenção teórica, matemática ou técnica, analisa-se um campo, que pode ser aquele que se pode nomear paradigma com um ou *épistème* com o outro ou ainda, configuração. Se essa invenção tornou-se possível pela estrutura de um campo (a tal momento tal invenção arquitetural tornou-se possível porque o estado da sociedade, da história da arquitetura, da teoria arquitetural tornava possível isso), essa invenção não é uma invenção. Precisamente porque ela é possível. Ela apenas desdobrou, explicitou um possível, uma potencialidade que estava já presente; logo ela não faz acontecimento. Para que haja acontecimento de invenção, é preciso que a invenção apareça como impossível; o que não era possível torne-se possível. Dito de outro modo,

a única possibilidade da invenção é a invenção do impossível. Esse enunciado pode parecer um jogo, uma contradição retórica. De fato, sua necessidade, eu a considero muito irredutível. Se há invenção – talvez nunca haja invenção, do mesmo modo que nunca há dom ou perdão – se há invenção, ela não é possível senão à condição de ser impossível. Essa experiência do impossível condiciona a acontecimentalidade do acontecimento. O que chega, como acontecimento, não deve chegar senão ali onde é impossível. Se era possível, se era previsível, é que aquilo não chega.

Tomemos, esse será meu último exemplo antes de deixar-lhes a fala, o exemplo da hospitalidade, pelo qual comecei cumprimentando meus anfitriões[3]. Vocês falaram do acontecimento não somente como daquilo que chega, mas como do que chega. Aquele que chega absoluto é alguém que não deve ser somente um hóspede convidado, que estou preparado para acolher, que tenho a capacidade de acolher. É alguém cuja vinda inopinada, imprevisível, a *visitation* – e oporei aqui a visita ao convite – é tal irrupção que não esteja mesmo preparado a acolher. É preciso que eu não esteja nem mesmo preparado para acolher para que haja verdadeiramente hospitalidade, e que não esteja em condições não somente de prever, mas de predefinir esse que vem; de perguntar a ele, como se faz na fronteira: "Qual é seu nome? Sua cidadania? De onde você vem? O que você vem fazer aqui? Você vai trabalhar?". O hóspede absoluto é esse que chega para o qual não há nem mesmo horizonte de espera, esse que, como se diz, fura meu horizonte de espera ao passo que não estou preparado nem mesmo para receber aquele que vou receber. É isso a hospitalidade. A hospitalidade não consiste simplesmente em receber o que se é capaz de receber. Lévinas diz em algum lugar que o sujeito é um hóspede que deve acolher o infinito para além de sua capacidade de recepção. Acolher para além de sua capacidade de recepção: isso quer dizer que devo receber ou que recebo lá onde não posso receber, lá onde a vinda do outro me excede, parece maior que minha casa: ela vai colocar a desordem em minha casa, eu não posso prever se o outro vai se conduzir bem a minha casa, em minha cidade, em meu Estado, em minha nação. O que chega então não fará acontecimento senão ali onde não sou capaz de o acolher, onde eu o acolho, precisamente, lá onde eu não sou capaz disso. A chegada do que chega é o outro absoluto que cai sobre mim. Insisto sobre a verticalidade da coisa, porque a surpresa não pode vir que do alto. É por isso, quando Lévinas ou Blanchot falam do "Muito-Alto", isso não é simplesmente uma linguagem religiosa. Isso quer dizer que o acontecimento enquanto acontecimento, enquanto surpresa absoluta, deve cair em meu colo. Por quê? Porque se ele não me cai no colo, isso quer dizer que eu o vejo vir, que há um horizonte de espera. Na horizontal, eu o vejo vir, eu o pré-vejo, eu o pré-digo e o acontecimento

[3] Em francês, há um problema intraduzível aqui e extremamente importante e explorado por Derrida. A palavra *hôtes* pode significar tanto anfitrião quanto hóspede. Nessa dinâmica entre o que recebe e aquele que é recebido, o problema da hospitalidade se coloca desde o étimo. (N. de T.).

é o que pode ser dito, mas nunca predito. Um acontecimento predito não é um acontecimento. Isso me cai no colo porque eu não o vejo vir. O acontecimento, como o que chega, é o que verticalmente me cai no colo, sem que eu possa vê-lo vir: o acontecimento não pode me aparecer, antes de chegar, senão como impossível. Isso não quer dizer que isso não chega, que não o há; isso quer dizer que não posso dizê-lo em um modo teórico, que não posso nem mesmo o pré-dizer. Tudo isso, que concerne à invenção, a chegada, o acontecimento, pode deixar pensar que o dizer permanece ou deve permanecer desarmado, absolutamente desarmado, por essa impossibilidade mesma, desamparada diante da vinda sempre única, excepcional e imprevisível do outro, do acontecimento como outro: eu devo ficar absolutamente desarmado. E, no entanto, esse desarmamento, essa vulnerabilidade, essa exposição não são nunca puros ou absolutos. Eu dizia agora mesmo que o dizer do acontecimento supunha uma forma de inevitável neutralização do acontecimento pela iterabilidade, que o dizer traz sempre em si a possibilidade de redizer: pode-se compreender uma palavra unicamente porque ela pode ser repetida; desde que eu fale, me sirvo de palavras repetíveis e a unicidade se desestabiliza nessa iterabilidade. Da mesma forma, o acontecimento não pode aparecer como tal, quando ele aparece, senão estando já em sua própria unicidade, repetível. É essa ideia, muito difícil de pensar, da unicidade enquanto sendo imediatamente iterável, da singularidade enquanto sendo imediatamente, como diria Lévinas, engajada na substituição. A substituição não é simplesmente o realojamento de um único substituível: a substituição substitui o insubstituível[4]. Que existia imediatamente, desde a primeira manhã do dizer ou o primeiro surgimento do acontecimento, iterabilidade e retorno na unicidade absoluta, na singularidade absoluta, isso faz que a vinda do que chega – ou a vinda do acontecimento inaugural – não possa ser acolhida senão como retorno, reaparecência, aparição espectral.

É aqui, se tivéssemos tempo para tal, mas eu poderia retornar a isso na discussão, que tentaria afinar esse motivo da reaparecência – que faz eco a esse que foi já dito no encalço de Rilke, de Celan, de Primo Levi –, afinar então o que digo aqui a propósito da reaparecência, da espectralidade, a essa experiência da impossibilidade que assombra o possível. Mesmo quando algo chega como possível, quando um acontecimento chega como possível, o fato de que isso terá sido impossível, de que a invenção possível terá sido impossível, essa impossibilidade continua a assombrar a possibilidade. Minha relação com o acontecimento é uma relação tal que, na experiência que tenho do acontecimento,

[4] No original: "*La substitution n'est pas simplement le remplacement d'un unique remplaçable : la substitution remplace l'irremplaçable*". Esse período apresenta mais um dos volteios derridianos quanto ao uso de palavras fora da lógica da sinonímia. A relação criada entre *substitution* e *remplacement* (e seus derivados) é notória quando se pensa o conceito e sua localidade. No fundo, a dificuldade encontrada para se traduzir "substituição" também se "realoca" em um dilema filosófico. (N. de T.).

o fato de que o acontecimento terá sido impossível em sua estrutura, isso continua a assombrar a possibilidade. Isso permanece impossível, isso talvez teve lugar, mas isso permanece impossível. Se eu perdoei, sem o saber, sem o dizer, sobretudo sem o dizer ao outro, se perdoei, é preciso que o perdão permaneça impossível, permaneça o perdão do imperdoável. Se quando eu perdoo, o erro, a ferida, a lesão, a ofensa tornam-se perdoáveis porque eu perdoei, então se acabou, não há mais perdão. É preciso que o imperdoável permaneça imperdoável no perdão, que a impossibilidade do perdão continue a assombrar o perdão. Que a impossibilidade do dom continue a assombrar o dom. Esse assombro é a estrutura espectral dessa experiência do acontecimento, ele é absolutamente essencial.

Acontece que dou seminários sobre a hospitalidade há dois anos em Paris. Estudamos, notadamente do ponto de vista antropológico, tais ritos de hospitalidade das antigas populações do México quando na chegada do outro, do hóspede, as mulheres deviam chorar. Habitualmente, nos ritos de hospitalidade, quando se recebe alguém, se sorri. Deve-se sorrir, um riso ou um sorriso devem ser habilidosos. Não se recebe alguém de modo hospitaleiro com uma cara hostil ou fechada, deve-se sorrir. Lá, as mulheres deviam chorar na chegada dos hóspedes[5], nesse caso trata-se do francês (são relatos de viagem de Jean de Léry). Como interpretar essas lágrimas? Diz-se que as mulheres considerariam aqueles que chegam como aparições, os mortos retornavam. Era preciso saudá-los como aparições com lágrimas de luto. Entre a hospitalidade e o luto há certa afinidade. Esse que vem, mesmo se eu o acolho além de minha capacidade de recepção, eu devo saudá-lo, saudar sua vinda – e o que vale para aquele que chega vale para o acontecimento –, como uma reaparição. Isso não quer dizer que isso não é novo. É novo, a vinda é absolutamente nova. Mas a novidade dessa vinda implica nela mesma a reaparecência. Quando eu acolho um visitante, a visitação de um visitante inesperado, isso deve ser cada vez uma experiência única para que isso seja um acontecimento, único, imprevisível, singular, insubstituível. Mas ao mesmo tempo, desde a soleira da casa e da vinda do insubstituível, é preciso que a repetição seja pressuposta. Eu te acolho, isso quer dizer: "eu te prometo te acolher uma vez mais". Se eu recebo alguém dizendo: "bom, tudo bem por essa vez, mas...", isso não acontece. É preciso que já a repetição seja prometida. Do mesmo modo que no "sim", quando eu digo "sim" a alguém, é preciso que a repetição do "sim" esteja imediatamente implicada. Quando eu me caso, eu digo "sim", para retomar o exemplo do performativo, mas é preciso que no "sim" singular, único, primeiro, esteja implicado imediatamente que eu esteja preparado a confirmar o "sim", não somente uma segunda vez, mas amanhã, depois de amanhã e até o fim da vida. É preciso que a repetição do "sim" esteja implicada desde o primeiro "sim". Da mesma maneira, na singularidade do acontecimento, é preciso que

[5] Conforme nota 3 acima. (N. de T.).

a repetição esteja já em prática e que com a repetição, o apagamento da primeira ocorrência esteja já engajada; daí o luto, o póstumo, a perda que selam o primeiro instante do acontecimento como originário. O luto está aí. As lágrimas não podem não se misturar ao sorriso de hospitalidade. A morte é habilidosa, de certa maneira.

Para terminar, antes de deixar-lhes a fala, eu diria que essa reflexão sobre o possível-impossível, "Dizer o acontecimento, é possível?", o fato de que seja preciso responder por vezes *sim* e *não*, *possível*, *impossível*, *possível* como *impossível*, deveria nos engajar a repensar todo esse valor de *possibilidade* que marca nossa tradição filosófica ocidental. A história da filosofia é a história de uma reflexão em torno do que quer dizer *possível*, do que quer dizer *ser* e *ser possível*. Essa grande tradição da *dynamis*, da potencialidade, de Aristóteles a Bergson, essa reflexão em filosofia transcendental sobre as condições de possibilidade, se encontra afetada pela experiência do acontecimento enquanto ela incomoda a distinção entre o possível e o impossível, a oposição entre o possível e o impossível. É preciso falar aqui do acontecimento im-possível. Um im-possível que não é somente impossível, que não é somente o contrário do possível, que é também a condição ou a chance do possível. Um im-possível que é a própria experiência do possível. Para isso é preciso transformar o pensamento, ou a experiência, ou o dizer da experiência do possível ou do impossível. Creio que não é simplesmente uma tarefa de especulação para filósofos profissionais. Creio que hoje, se quisermos, para retornar à informação, pensar o que se passa com a virtualização e a espectralização no campo técnico da imagem ou da percepção – acontecimento virtual, no fundo, "Dizer o acontecimento, é possível?", ocorre também para a questão da virtualidade: o que é um acontecimento virtual? Até aqui, não se podia pensar como o mesmo a acontecimentalidade e a virtualidade – para pensar o acontecimento virtual é preciso então incomodar nossa lógica do possível ou do impossível. É nessa direção que teria tentado, se tivéssemos tempo, ajustar o que sugeri agora mesmo sobre uma crítica política da informação, do *dizer-o-acontecimento* segundo a informação ou segundo, aliás, a ciência, a tecno-ciência e o que nós acabamos de dizer da virtualidade do possível-impossível.

[*Questão – Uma questão vinda da sala a propósito da frase que segue de Bachelard*]

"Querer é querer o que não se pode", acho a formulação muito bela e muito correta. É talvez a direção na qual gostaria de me engajar. Não posso reconstituir o contexto de Bachelard. Se tivesse que interpretar ou discutir, talvez de forma injusta, essa frase, em todo caso se quisesse me apropriar dela, trocaria algo ali. Porque eu diria que, justamente, o que não posso, logo o impossível, o que transborda minha capacidade, meu poder, é precisamente o que não posso *querer*. A menos que se

transforme o pensamento tradicional da vontade. Estou aqui neste momento no qual a experiência do acontecimento derrota minha vontade. Se quero o que quero, o que posso querer – vontade de potência – o que quero ou posso querer está na medida de minha decisão. Sou tentado ao contrário por um pensamento da decisão, – no fundo não pronunciei a palavra *decisão*, mas é a essa que pensava na verdade –, como algo que transformaria também a lógica da decisão. Em geral, do mesmo modo que se diz muito facilmente "eu dou", "eu perdoo", diz-se facilmente "eu decido" ou ainda "eu assumo a responsabilidade", "eu sou responsável". Essas frases me parecem tanto umas quanto as outras inadmissíveis. Dizer "eu decido", dizer "vocês sabem que eu decido, eu sei que eu decido", isso quer dizer que sou capaz e mestre de minha decisão, e que tenho um critério que me permite dizer que sou eu quem decido. Se é mesmo assim, a decisão é de certo modo a expressão de meu poder, de minha possibilidade. Nesse momento, tal decisão da qual sou capaz e que exprime meu possível não interrompe nada, ela não esgarça o curso do possível, o curso da história como deveria fazer toda decisão. Não é uma decisão digna desse nome.

Uma decisão deveria esgarçar – é o que quer dizer a palavra *decisão* – e por consequência deveria interromper a trama do possível. Cada vez que eu digo "minha decisão" ou ainda "eu decido", pode-se estar certo que me engano. Minha decisão deveria ser, – sei que esta proposição parece inaceitável em qualquer lógica clássica –, a decisão deveria ser sempre a decisão do outro. Minha decisão é de fato a decisão do outro. Isso não me dispensa ou não me exonera de nenhuma responsabilidade. Minha decisão não pode nunca ser a minha, ela é sempre a decisão do outro em mim e sou, de certa maneira, passivo na decisão. Para que uma decisão faça acontecimento, para que ela interrompa meu poder, minha capacidade, meu possível, e para que ela interrompa o curso comum da história, é preciso que eu submeta minha decisão, o que é evidentemente inaceitável em qualquer lógica. Gostaria então de tentar elaborar um pensamento da decisão que seja sempre decisão do outro, porque sou responsável pelo outro e que é pelo outro que decido; é o outro que decide em mim, sem que, no entanto, eu seja exonerado de "minha" responsabilidade. É por isso que Lévinas coloca sempre a liberdade após a responsabilidade. Se quero o que não posso, esse querer deve ser despojado disso que na tradição veste o querer, determina como querer, a saber, a atividade, o domínio, o "quero o que quero". Aqui tratar-se-ia de querer além do que se pode querer. Essa frase, se ela for aceitável, deve em contrapartida destruir, desconstruir ou derrotar o próprio conceito de vontade. É provavelmente o que queria dizer Bachelard nesta frase paradoxal: querer o que não se pode, ao limite o que não se pode querer.

No tocante a Jankélévitch, naturalmente eu pensava nele como se deve fazê-lo quando se pensa o perdão e também pensei, como vocês ou ouviram, como exemplo do imperdoável Holocausto; há outros imperdoáveis. Uma das razões pela qual não posso dizer "eu perdoo", não é somente minha

dureza, minha inflexibilidade, minha condenação inflexível, é que simplesmente não tenho nunca o direito de perdoar. É sempre o outro que deve perdoar, não posso perdoar em nome do outro. Não posso perdoar em nome das vítimas do Holocausto. Mesmo os sobreviventes, mesmo estes que, como Primo Levi, estavam presentes, viveram ou sobreviveram, não têm o direito de perdoar. Não somente porque devem continuar a condenar, mas porque não se pode perdoar pelos outros. Não se tem o direito de perdoar, o perdão é impossível. É aí onde o perdão permanece impossível, porque não há sentido em perdoar senão o imperdoável, é aí que o perdão pode ter lugar, se tem lugar. Em geral, em uma estrutura antropo-teológica dominante, diz-se "somente Deus pode perdoar, eu, eu não tenho o direito de perdoar"; um ser finito não pode perdoar um erro que é sempre infinito. Imperdoável quer dizer infinito. O nome de Deus nomeia aqui esse Outro ao qual o direito de perdoar é sempre deixado, como a possibilidade de dar, de dizer "eu dou", "eu decido". O dom ou o perdão se fazem sempre em nome do outro.

[*Questão – Duas questões são colocadas: uma concerne ao enunciado infinitivo do seminário "Dizer o acontecimento", a outra fala do segredo no acontecimento.*]

Não sou o autor do tema de nosso debate e, logo, me encontrei como vocês diante dessa questão e sua formulação literal; também me coloquei questões que, por um lado, eram as mesmas que as de vocês. Devo dizer sobre isso que, finalmente, o que se passa aqui, na medida em que seja imprevisível – imprevisto para mim, nós improvisamos em grande parte –, é que haverá tido acontecimento. Isso ocorre e não estava programado, programamos muito, mas não tudo. Há acontecimento enquanto o que chega não estava predito. Algo se diz através desse acontecimento e se diz do acontecimento. Quanto a saber quem diz isso, a questão fica aberta. Perguntei-me, como vocês, por que esse infinitivo. Frequentemente é uma retórica de título: tema proposto à discussão, deixa-se no infinitivo, estamos aqui examinando. Mas essa impessoalidade do infinitivo me fez pensar, em particular, que ali onde ninguém está presente, nenhum sujeito da enunciação está para dizer o acontecimento segundo os modos diferentes que evoquei, há o dizer que não está mais em posição nem de constatação, de teoria, de descrição, nem sob a forma de uma produção performativa, mas sobre o modo do sintoma. Eu proponho essa palavra sintoma como um outro termo, além do dizer verdadeiro ou da performatividade que produz o acontecimento. O acontecimento coloca em desvio o constativo e o performativo, o "eu sei" e o "eu penso". Na história que vocês me contaram[6], o segredo é habilidoso. Ali onde o acontecimento resiste à informação, à enunciação teórica, ao fazer saber, ao saber, o segredo é habilidoso. Um acontecimento

[6] Trata-se de *The Fifth Business*, de Robertson Davies.

é sempre secreto, pelas razões que eu disse, ele deve permanecer secreto, como um dom ou um perdão devem permanecer secretos. Se eu digo "eu dou", se o dom torna-se fenomenal ou se ele aparece, se o perdão aparece, não há mais dom ou perdão. O segredo pertence à estrutura do acontecimento. Não o segredo no sentido privado, do clandestino ou do escondido, mas o segredo enquanto o que não aparece. Além de todas as verificações, de todos os discursos de verdade ou de saber, o sintoma é uma significação do acontecimento que ninguém domina, que nenhuma consciência, que nenhum sujeito consciente pode se apropriar ou dominar. Nem sob a forma da constatação teórica ou judicativa, nem sob a forma da produção performativa. Há o sintoma. Por exemplo, nisso que se passa aqui: nós somos bastante numerosos, cada um interpreta, prevê, antecipa, é sobrecarregado, surpreso face ao que se pode chamar de acontecimentos. Além da significação que cada um de nós pode ler aí, e mesmo enunciar, há um sintoma. Mesmo o efeito de verdade ou a pesquisa da verdade é da ordem do sintoma. A propósito desses sintomas, pode haver análises. Vocês falaram de saberes diferenciados, pode-se também evocar a identificação de posições de enunciação de sujeitos, de pulsões libidinais, de estratégias de poder.

Além de tudo isso, há a sintomatologia: a significação que nenhum teorema pode esgotar. Colocaria em relação essa noção de sintoma, que gostaria de subtrair de seu código clínico ou psicanalítico, com o que disse mais cedo acerca da verticalidade. Um sintoma, é o que cai. O que nos cai no colo. O que nos cai no colo verticalmente, é o que faz sintoma. Há, em todo acontecimento, segredo e sintomatologia. Creio que Deleuze fala também do sintoma nesse sentido. O discurso que se afina a esse valor de acontecimentalidade do qual nós falamos é sempre um discurso sintomático, ou sintomatológico, que deve ser um discurso sobre o único, sobre o caso, sobre a exceção. Um acontecimento é sempre excepcional, é uma definição possível do acontecimento. Um acontecimento deve ser excepcional, sem regra. Desde que há regras, normas e, por conseguinte, critérios para avaliar isso ou aquilo, o que chega ou não chega, não há acontecimento. O acontecimento deve ser excepcional e essa singularidade da exceção sem regra não pode dar lugar senão a sintomas. Isso supõe não que se renuncie a saber, ou a filosofar: o saber filosófico aceita essa aporia prometedora que não é simplesmente negativa, ou paralisante. Essa aporia prometedora toma a forma do possível-impossível ou do que Nietzsche chamava o "talvez". Tal texto de Nietzsche diz que o que é esperado dos filósofos por vir é um pensamento do "talvez" ao qual todos os filósofos clássicos resistiram. Um "talvez" que não é simplesmente uma modalidade empírica; há textos terríveis de Hegel sobre o "talvez", sobre esses que pensam o "talvez", e que seriam empíricos. Nietzsche tenta pensar uma modalidade do "talvez" que não seja simplesmente empírica. O que eu disse do possível-impossível é o "talvez". O dom, o há "talvez", se o há; se o há, não se deve poder falar dele, não se deve estar certo dele. O perdão "talvez",

o acontecimento “talvez”. Dito de outro modo, essa categoria do “talvez”, entre possível e impossível, pertence à mesma configuração que aquela do sintoma ou do segredo. O que é difícil é ajustar um discurso consequente, teórico, a essas modalidades que parecem ser tanto quanto desafios ao saber e à teoria. O sintoma, o “talvez”, o possível-impossível, o único como substituível, a singularidade como repetível, tudo isso se parece com contradições não dialetizáveis; a dificuldade é ajustar um discurso que não seja simplesmente impressionista ou sem rigor, a estruturas que são tão desafiantes para a lógica clássica. Respondi a sua questão? “talvez”.

[*Questão – A questão pede um esclarecimento sobre o elo entre a promessa e o acontecimento.*]

Fiz uma breve alusão à promessa. A promessa é o exemplo privilegiado de todos os discursos sobre o performativo, na teoria dos *speech acts*. Quando eu digo “eu prometo”, não descrevo outra coisa, não digo nada, eu faço algo, é um acontecimento. A promessa é um acontecimento. O “eu prometo” produz o acontecimento e não se refere a nenhum acontecimento preexistente. O eu “prometo” é um dizer que não diz nenhum acontecimento preexistente, e que produz o acontecimento. Os teóricos dos *speech acts* tomam o exemplo da promessa como um exemplo de performativo, entre outros. Eu estaria tentado a dizer que toda frase, todo performativo implica uma promessa, que a promessa não é um performativo entre outros. Desde que me dirijo ao outro, que eu lhe digo “eu te falo”, estou já na ordem da promessa. Eu te falo, isso quer dizer “eu prometo continuar, de ir até o fim da frase, eu prometo te dizer a verdade mesmo que eu minta” – e para mentir, é preciso aliás prometer dizer a verdade. A promessa é o elemento mesmo da linguagem. Dizer o acontecimento aqui, isso seria não dizer um objeto que seria o acontecimento, mas dizer um acontecimento que o dizer produz. Os teóricos sérios dos *speech acts* consideram que uma promessa deve sempre prometer algo bom. Não se promete o mal, “prometer” o mal é ameaçar, não prometer. Não se diz a alguém “eu prometo te matar”, diz-se a alguém “eu prometo te dar, estar na reunião, ser fiel, ser teu marido ou tua mulher”. A promessa implica sempre a promessa do bem, uma promessa benéfica, benevolente. Se se fingisse prometer o mal, isso seria uma ameaça disfarçada de promessa. Quando uma mãe diz a seu filho “se você fizer isso, eu prometo uma palmada”, isso não é uma promessa, é uma ameaça. É a teoria clássica dos *speech acts*: a promessa não é a ameaça.

O que eu ousaria afirmar é que uma promessa deve sempre pode ser assombrada pela ameaça, por seu tornar-se-ameaça, sem o que ela não é uma promessa. Se eu estou certo que o que eu prometo é uma boa coisa, que o bom não pode se transformar em mau, que o presente prometido não pode se transformar em veneno, segundo a velha lógica da inversão do *gift-gift*, do dom em veneno, do

presente benéfico em presente maléfico, se estivesse certo que a promessa seria boa e não poderia se inverter em mau, isso não seria uma promessa. Uma promessa deve ser ameaçada pela possibilidade de ser traída, de se trair ela mesma, conscientemente ou inconscientemente. Se não há a possibilidade de se perverter, se o bom não é pervertível, ele não é bom. Uma promessa, para ser possível, deve ser assombrada ou ameaçada pela possibilidade de ser traída, de ser má. Os teóricos dos *speech acts* são pessoas sérias, eles dirão que "se eu prometo estar na reunião, *if I don't mean it*, se eu minto, se eu sei já que não estarei na reunião, que eu não farei todo meu possível para estar na reunião", isso não é uma promessa. Uma promessa deve ser séria, responder a uma intenção séria; ao menos quando eu digo "eu estarei amanhã na reunião" sobre uma forma de promessa, não sobre uma forma de previsão. Há, com efeito, duas maneiras de dizer: "amanhã eu estarei na reunião", uma maneira de previsão: "amanhã pela manhã tomarei meu café da manhã", mas se digo "amanhã estarei lá com vocês para tomar meu café da manhã", é uma outra coisa. Uma promessa, deve para ser verdadeiramente promessa segundo os teóricos dos *speech acts*, ser séria, isto é me engajar a fazer todo meu possível para manter minha promessa. Uma promessa de algo que é bom. Eu afirmaria que se uma tal promessa não é intrinsecamente pervertível, isto é ameaçada de poder não ser séria ou sincera, ou de poder ser traída, isso não é uma promessa. Uma promessa deve pode ser traída, do contrário não é uma promessa; é uma previsão, uma predição. É preciso que a traição ou a perversão esteja no âmago do engajamento da promessa, que a distinção entre promessa e ameaça não esteja jamais assegurada. Isso que adianto aqui não é uma especulação abstrata.

Saber-se por experiência que o dom pode ser ameaçador, que a promessa, a mais benevolente, pode se corromper por si mesma, que eu posso fazer o mal prometendo o bem; é uma possibilidade intrínseca da qual poderíamos dar vários exemplos. É preciso que essa pervertibilidade esteja no âmago do que é bom, da boa promessa, para que a promessa seja o que ela é; é preciso que ela possa não ser promessa, que ela possa ser traída por ser possível, por ter a sorte de ser possível. Essa ameaça não é uma coisa má, é sua sorte; sem ameaça, não haveria promessa. Se a promessa estivesse automaticamente mantida, seria uma máquina, um computador, um cálculo. Para que uma promessa não seja um cálculo mecânico ou uma programação, é preciso que ela possa ser traída. Essa possibilidade de traição deve habitar a promessa mais inocente.

Ao que acrescentaria isso, que é ainda mais grave: ainda que o performativo diga e produza o acontecimento do qual ele fala, ele o neutraliza também, na medida em que ele guarda seu domínio em um "eu posso" (*I can*, *I may*), "eu estou habilitado" etc. Um acontecimento puro, e digno desse nome, desconcerta o performativo tanto quanto o constativo. Será preciso um dia tirar daí todas suas consequências.

Para retornar ao que dizia sobre a justiça no início, já que comecei falando desse "sim", dessa justiça em Lévinas, a justiça deve ser ela mesma trabalhada ou assombrada por seu contrário, pelo perjúrio, para poder ser justiça. Se, por exemplo, no face a face – que é condição do respeito ao outro, da ética, do que Lévinas chama o rosto do outro –, o terço não estivesse já presente, a justiça, que é a relação com o outro, seria já um perjúrio. E inversamente, desde que um terço entre na relação dual que me engaja no face a face junto do outro singular, há já perjúrio. Por conseguinte entre a justiça ou a fé jurada, o engajamento, o sermão ou o perjúrio, não há uma simples oposição. É preciso que o perjúrio esteja também no âmago da fé jurada para que a fé jurada seja verdadeiramente possível. Que ele esteja no âmago da justiça, de modo arraigado, não de passagem ou como um acidente que se pode apagar. É preciso que a possibilidade do mal, ou do perjúrio, seja intrínseca ao bem ou à justiça para que essa seja possível. Logo que o impossível esteja no âmago do possível.

[*Questão – Retorno sobre a informação e a verticalidade do acontecimento a partir de uma questão relativa aos dispositivos técnicos.*]

Parece-me, com efeito, que o acontecimento na interpretação, a reapropriação, a filtragem da informação, é sempre, se a há, o que resiste a essa reapropriação, transformação ou trans-informação. Você tomou o exemplo da Guerra do Golfo. Sublinhei que o que passava por lá, que o que se alegava nos relatar ao vivo, não se reduzia a essa informação interpretativa, a essa trans-informação; isso não se reduzia não mais a um simulacro. De modo nenhum tenho o mesmo ponto de vista de Baudrillard que diz que a guerra não ocorreu. O acontecimento, que é irredutível finalmente à apropriação midiática ou à digestão midiática, é que houve milhares de mortos. São acontecimentos cada vez singulares, que nenhum dizer de saber ou de informação poderia reduzir, nem neutralizar. Eu diria que é preciso interminavelmente analisar os mecanismos do que acabo de sobrenomear a trans-informação ou a reapropriação, o tornar-simulacro ou televisual desses acontecimentos. É preciso analisar isso sobre o plano político-histórico, sem esquecer, se possível, que do acontecimento teve lugar que aí não se reduz em nenhum caso. Do acontecimento que não se reduz talvez a nenhum dizer. É o indizível: são os mortos, *por exemplo*, os mortos.

Quanto à verticalidade que os inquieta, estou bem consciente do fato que o estrangeiro é também esse que chega pela fronteira, esse que se vê vir. São sobretudo os agentes alfandegários, os oficiais de imigração que os veem vir, ou esses que querem dominar os fluxos de imigração. Quando tenho mais tempo em um seminário, ou quando me esbarro nessas coisas na França, eu complico um pouco as coisas, mais que as faço aqui. Estou consciente que é preciso ter em conta essa horizontalidade, e de

tudo o que isso demanda da nossa parte. Por verticalidade, gostaria de dizer que o estrangeiro, o que há de irredutivelmente chegante na casa do outro – que não é nem simplesmente trabalhador, nem cidadão, nem facilmente identificável –, é o que na casa do outro não me previne e ultrapassa precisamente a horizontalidade da espera. O que eu gostaria de sublinhar, falando da verticalidade, é que o outro não espera. Ele não espera que eu possa recebê-lo ou que eu dê a ele um visto de permanência. Se há hospitalidade incondicional, ela deve ser aberta à visitação do outro que chega a qualquer momento, sem que eu o saiba. É também o messiânico: o messias pode chegar, pode vir a qualquer momento, pelo alto, lá onde eu não o vejo vir. Em meu discurso, a noção de verticalidade não tem mais necessariamente o uso frequentemente religioso ou teológico que eleva em direção ao Muito-Alto. Talvez a religião comece aqui. Não se pode manter o discurso que mantenho sobre a verticalidade, sobre a chegada absoluta, sem que já o ato de fé tenha começado – o ato de fé não é necessariamente a religião, esta ou aquela religião –, sem um certo espaço de fé sem saber, para além do saber. Eu aceitaria, então, que se fale de fé aqui.

(*Tradução de Piero Eyben*)

Recebido em fevereiro de 2012
Aceito em abril 2012